

PÁGINAS

Volumen XLV, Separata N° 3, diciembre 2020

UYWANAKUY, KUYANAKUY Y *FRATELLI TUTTI*

Notas acerca de la
amistad social andina

Luis Mujica Bermúdez

CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES



Uywanakuy, kuyanakuy y *Fratelli Tutti*

Notas acerca de la
amistad social andina

*Luis Mujica Bermúdez*¹

Presentamos una reflexión del antropólogo Luis Mujica Bermúdez. Con la participación de un grupo de jóvenes universitarios, el autor examina la tensión permanente, en el mundo andino, entre el “cuidado mutuo”, que puede degenerar en individualismo, y la fraternidad tradicional, aceptada como valor de fondo reconocido. Y encuentra en la insistencia del papa Francisco sobre la urgencia de una acción social mundial un paralelo y un llamado a adoptar nuevas actitudes en un mundo en rápida transformación.

1. Doctor en antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor principal de la Universidad Nacional José María Arguedas, Andahuaylas. Miembro del Grupo de Investigación de Conocimientos Andinos (GICA) y del Grupo Unaypacha de la UNAJMA. Investigador asociado del INTE-PUCP y miembro del RIDEI-PUCP.

El problema es que un camino de fraternidad, local y universal, sólo puede ser recorrido por espíritus libres y dispuestos a encuentros reales.
Francisco (*Fratelli Tutti*: 50)

INTRODUCCIÓN

La carta encíclica *Fratelli Tutti* (*Hermanos todos*) de Francisco², sobre la fraternidad y la amistad social, es una ocasión para repensar en qué consisten nuestras relaciones humanas en un contexto social y político contradictorio, donde la lucha por la vida está en las manos de todos los seres humanos y en la de todas las instituciones; pues «el “sálvese quien pueda” se traducirá rápidamente en el “todos contra todos”, y eso será peor que una pandemia» (FT 36). Pero, ¿qué importancia tiene la propuesta de Francisco en zonas andinas donde las personas también están luchando a su manera para subsistir y dar vida a otros? Los agricultores, por ejemplo, siguen dando de sí para contribuir con la alimentación de las poblaciones que viven en las ciudades y, a la vez, los pobladores de pequeñas ciudades y pueblos hacen lo posible para subsistir y todavía atender a otros que no lo pueden hacer por diversas razones.

FT se presenta como una ocasión para pensar lo que somos y hacemos en los Andes. Para ello nos atrevemos a retomar algunos principios que están en la base del pensamiento social, que pueden coadyuvar en la manera de entender la propuesta de Francisco. El fundamento del *runa* (ser humano) entre los andinos es la pluralidad y la diversidad que se expresa en los términos *ñuqayku* y *ñuqanchik*. Esto implica que la fraternidad andina está constantemente acicateada por la idea de un *ñuqayku*, que tiende a ser un nosotros exclusivo, pero apurada por el proyecto del *ñuqanchik*, que busca incluir a todos y ser un nosotros total. La fraternidad podría resumirse en la imagen del *ayllu*, que es la agrupación de todos y en quechua se puede decir *llapanchik*, *llipinchik* o *lliwinchik*. La idea de un nosotros incluyente (*ñuqanchik*) es al mismo tiempo una realidad y un proyecto en realización permanente. Los andinos viven la fraternidad haciendo un *ñuqanchik* plural que se va adaptando a los cambios que vive la historia; pero también tiene rupturas permanentes y la tendencia a fragmentarse en muchos *ñuqayku*.

2 La «Carta encíclica *Fratelli Tutti* del Santo Padre sobre la fraternidad y la amistad social» (Francisco 2020) fue publicada el 3 de octubre de 2020. En adelante FT.

El *runa*, entonces, realiza acciones para ser y estar (*kay*) en su historia. De hecho, los andinos existen (*kan*) como comunidad y como tal deben cuidarse y atenderse entre unos y otros; y los humanos deben hacerlo con la naturaleza (*pachamama*) y —según algunos— también recibir de ella el cuidado necesario; en todo caso, la acción recíproca de los seres existentes en la *pachamama* se dice *uywanakuy*. Esta palabra está formada de esta manera: *uywa-naku-y*. El sustantivo *uywa* es ser creatura y criatura, ser viviente, que tiene la condición de ser frágil y débil; es por su constitución dependiente de otro que suele ser la madre (y el padre). De otra parte, el sufijo *-naku* tiene un valor relacional fundante y significa reciprocidad o mutualidad o cooperación mutua; vale decir que las relaciones éticas básicas son de ida y vuelta. Finalmente, el sufijo *-y* equivale al verbo en infinitivo que implica siempre acción. Como se puede deducir, el verbo *uyway* equivale a cuidar, atender, ayudar, colaborar, entre otros significados; y *uywanakuy*, por lo tanto, significa «atender o cuidar el uno al otro de manera recíproca». Entonces, en la lengua quechua el verbo *uywanakuy* recoge la base de la cultura andina que puede traducirse como atenderse entre los unos y los otros, ser «fraterno». Si decimos *llapanchik uywanakunchik*, sería una redundancia, y esto significa: «todos nos cuidamos o atendemos recíprocamente», vale decir: todos somos hermanos.

Las condiciones actuales hacen que los pueblos y las personas de los Andes se muevan pendularmente en direcciones opuestas y son aquellas personas las que dinamizan la vida económica, académica y social andina. La perspectiva individualista, por un lado, está marcada por las autonomías y las libertades personales que tienden a encerrarse en ideologías de diverso cuño, y señala el éxito individual como imaginario social común sin tomar en cuenta necesariamente la dimensión social; paradójicamente, señala también el proceso de individuación y emancipación de las estructuras de colonialidad. Por otro lado, la perspectiva comunitaria mantiene la vida social andina y se manifiesta en momentos de crisis, dando sentido y esperanza a la vida social a través del trabajo colaborativo e intercultural que en la práctica común se resiste a desaparecer; sin embargo, la vida colectivista en cierto modo obstaculiza también el desarrollo de las autonomías individuales, sobre todos las juveniles.

En medio de estas dos perspectivas ambivalentes aparece *Fratelli tutti*, la carta encíclica de Francisco que contribuye a repensar la vida social actual en un contexto muy complejo de su historia. Se trata de una invitación a las nuevas generaciones a repensar la vida en medio de grandes cambios en la sociedad. Por ello, en estas líneas, quisiera: a) recoger los testimonios de algunos jóvenes universitarios y sopesar

sus percepciones y aporías en un mundo que tiende al individualismo; b) responder a las preguntas de quién es mi prójimo y qué hacer para hacerse prójimo en el marco de estos procesos complejos; y c) reflexionar acerca de la práctica de la solidaridad (*uywanakuy*) y la amistad social (*kuyanakuy*) en esta parte de los Andes. Se trata de discutir algunos hechos de la cultura según la óptica y la propuesta que Francisco hace a todas las personas de buena voluntad.

LOS INDIVIDUALISMOS ANDINOS

La carta encíclica de Francisco invita a repensar lo que significa concretamente la fraternidad y la amistad social en los jóvenes, y en estas latitudes, los jóvenes andinos son herederos de una cultura, pero también críticos e innovadores de una sociedad que está en permanente cambio y transformación. Sin embargo, la cultura andina —para unos— sigue siendo vista como un mundo estereotipado, ancestralizado, armónico e idealizado, y no quieren que sea contaminado con otras prácticas culturales, aunque sin dejar de lado la impronta «individualista» que es común a la historia humana. Aun así, en concreto, el sentido de una manera de entender el individualismo está muy presente en el imaginario social andino y se puede ver a través de los mitos y de los testimonios de algunos jóvenes universitarios.

La cultura andina, desde mucho tiempo atrás, está también transida por formas de «individualismo» y egoísmo; los cuentos señalan esta tendencia. Los cuentos andinos son un tipo de registro de la conducta humana; y en este contexto son una manera de sistematizar y simbolizar que el comportamiento social egoísta también está presente. Délétroz (1993) recoge, entre otros, el cuento *Iskay hermanontinman-ta* (*De los dos hermanos*). Uno de ellos era rico y el otro pobre. El pobre pensó en buscar trabajo para sostener su familia. Preparó un fiambre y salió a buscar trabajo. En el camino se encontró con un jinete a quien le invitó su fiambre. El jinete le sugirió no buscar trabajo y que regresara a su casa después de darle una flor. Al retornar a su casa, su esposa le increpó por su actitud. Pero el hombre se puso a limpiar y ordenar sus corrales y su casa como le había sido indicado por el jinete. Al día siguiente, la familia encontró los corrales con una diversidad de animales y la casa llena de productos. El hermano rico que estaba mirando lo que pasaba, lo acusó de haber robado. Pero el hermano pobre le contó lo que le pasó y el hermano rico le pidió prestado su ropa para hacer lo mismo. El hermano rico se encontró en el camino con el mismo jinete, a quien le dio parte de su fiambre y, del mismo modo, este le aconsejó que no fuera a trabajar a otro lugar y que volviera a su casa y le dio las flores, indicando que hiciera lo que

había hecho su hermano. Sin embargo, el hermano rico al regresar a su casa lo hizo en forma de venado y sus perros lo mordían. El cuento termina diciendo: «*Tarukaman tukupun hay qhapaq hermano. Chay hermano kasqa mala fe.*» (Ese hermano rico se había transformado en venado. Ese hermano era de mala fe) (Délétroz 1993: 204).

Castillo (2010) recoge otro cuento que lleva por título *Maqlla payachamanta (De una tacaña anciana)*. Había una anciana sin hijos que guardaba todo para que no se perdiera. A menudo solía decir: «*Runtuta rantirquesaq, pakirquesaq. Mikuyta rantirquesaq, tukurquesaq. Tantata rantirquesaq, mikurquesaq. Tunasta rantirquesaq, qarata wischurquesaq.* (Si compro huevo, lo voy a romper. Si compro comida, la acabaré. Si compro pan, lo acabaré. Si compro tuna, su cáscara la botaré)». (2010: 27-28). Un día, la anciana fue a comprar huevos y en el camino un toro furioso la asustó y le hizo romper todos los huevos. La anciana se quedó sin dinero y sin huevos, llorando desconsoladamente hasta ahora.

Los cuentos cuestionan la imagen idealizada del mundo andino armónico. Las imágenes de la ambición y el egoísmo están muy presentes en la vida social y forman parte de la condición humana que Guamán Poma de Ayala describía en su *Nueva Crónica y Buen Gobierno* ([1615] 2017). La existencia de la pobreza no garantiza la bondad o la solidaridad entre las personas; tampoco la riqueza es señal de satisfacción y de realización social y de prestigio. En la condición humana (incluida la andina) hay personas que cultivan el «individualismo» apoyadas culturalmente en maneras de preservar el prestigio y el poder, bajo formas de «decencia» (De la Cadena 1994). Así también, hay pobres que siguen peleando por tener la mejor condición y calidad de vida para los miembros de su familia y que muchas veces deben sacrificarse y «ahorrar» lo que no tienen.

Probablemente, el término quechua que mejor resume el sentido del egoísmo o individualismo sea *maqlla*. Este término expresa la capacidad humana de encerrarse en sí mismo que no es capaz de dar algo al otro. Moisés Córdova y Rosa Cusihumán³ narran el mito del *maqlla*. Un anciano visita un pueblo y pide un poco de comida, pero nadie se le da. Antes bien, le piden que se vaya del pueblo. Sin embargo, sólo una anciana que vivía con su hija y su corderito le hace pasar a su casa y le hace comer. El anciano, agradeciendo la gentileza, le dice

3 Comunicación personal dada en el mes de noviembre del año 2020. Se trata de una narración sobre la laguna de Pacucha, Andahuaylas. El mito dice que la laguna esconde a un pueblo egoísta y a sus pobladores «individualistas» que no supieron dar de comer a un anciano.

a la anciana que tome a su hija y a su corderito y salgan del pueblo sin mirar atrás, aunque escucharan ruidos, porque el pueblo entero recibiría su castigo. La anciana, su hija y su corderito emprenden camino y a la salida del pueblo comenzaron a escuchar ruidos de dolor y gritos de angustia. La anciana no resistió el tormento, y volviendo su cabeza vio que el pueblo desaparecía en medio de una laguna, y ella quedó convertida en una roca, que se mantiene hasta el día de hoy.

La imagen de un mundo andino «fraterno y armónico» es una verdad a medias. La interculturalidad, de hecho (Tubino 2015), está presente en todas las rendijas de la sociedad y es contradictoria a todas luces. Al decir de Todorov, «las culturas no son sistemas, en el sentido estricto, sino un conglomerado de fragmentos de origen diverso» (1993: 110) que está en transformación constante. En estos tiempos, la apuesta por la perspectiva individualista se ha ido afinando bajo el manto del capitalismo neoliberal; y el rostro de la globalización solo muestra la contradictoria realidad que señala Francisco:

Esta cultura unifica al mundo, pero divide a las personas y a las naciones, porque «la sociedad cada vez más globalizada nos hace más cercanos, pero no más hermanos». El avance de este globalismo favorece normalmente la identidad de los más fuertes que se protegen a sí mismos, pero procura licuar las identidades de las regiones más débiles y pobres, haciéndolas más vulnerables y dependientes (FT 12).

El *uywanakuy* (cuidado mutuo) está, muy por seguro, dañado por el individualismo tóxico, el comercio sin responsabilidad ciudadana, la destrucción del medio ambiente por la presencia de una minería sin escrúpulos, el abandono de los más débiles en el seno de una familia, el desprecio y el asesinato de mujeres, las ventajas de formas de autoritarismo en todos los niveles, etcétera. Aquí es donde las voces de los jóvenes andinos «modernos», globalizados, dicen cómo se vive en concreto la práctica del «individualismo».

No hay duda que la globalización ha impactado en la vida de los jóvenes. Francisco menciona que

(...) se advierte la penetración cultural de una especie de 'deconstruccionismo', donde la libertad humana pretende construirlo todo desde cero. Deja en pie únicamente la necesidad de consumir sin límites y la acentuación de muchas formas de individualismo sin contenidos (FT 13)⁴.

4 Para esta parte se han tomado los testimonios de Jhoan Janampa, Flor Pérez, Daniel Loayza, Edith Loa, Ruth Franco, Melissa Huarcaya, Marlene Cali, Mayumi Ccarhuas, Edward

En esta línea, Jhoan dice:

(...) la globalización ha modificado mi estilo de vida, por ejemplo: en la alimentación, la ropa, el consumo, la forma de entretenerme, etcétera. También muchas de mis actividades se diferencian de las actividades que tenían mis papás y abuelos. De otras maneras, se puede decir que soy más modernizado, en algunos aspectos y en otros no.

De hecho, el estilo de vida es trastocado sobre todo cuando

(...) recién estamos empezando a desarrollar nuestra personalidad, porque muchos de nosotros tratamos de alcanzar ideales, el mundo que siempre estará cambiando, evolucionando, y el que trate de detenerlo, simplemente no va a poder (Flor).

El cambio de estilo de vida en Andahuaylas, por ejemplo, donde la vida rural sigue siendo un espacio predominante, abruma el imaginario de los jóvenes que apenas empiezan a mirar el horizonte y tienen que hacer los malabares necesarios para aparentar, incluso hasta «querer cambiar hasta mi estilo de vida y tipo de vestimenta; y querer ir a gimnasios para poder tener más forma en mi cuerpo» (Daniel). El sistema seduce y los convierte en clientes (protegidos) sin que lo hayan solicitado. Pues, dice Bauman, «la cultura de la modernidad líquida ya no tiene un ‘populacho’ que ilustrar y ennoblecer, sino clientes que seducir» (2013: 21). El trastorno del ser joven pasa, como sigue diciendo Daniel, por «querer ser el más fuerte de todos de mi colegio, sufría mucho con el trastorno que no contaba con suficiente dinero; y que no podía llegar a tener lo que los demás podían tener y a veces me sentía inferior a todos los adolescentes mayores de mi alrededor».

El efecto en la formación de la identidad juvenil ha generado posturas y conductas encontradas en ellos mismos. Una joven, por ejemplo, decía:

(...) quería ganar la aprobación de los demás, por eso iba a tomarme fotos constantemente y llegar a ser popular como los demás adolescentes mayores que estaban en mi alrededor. Querer comer la misma calidad de comida que ellos comían, para presumir que yo también era como ellos. Pero, no siempre podía tener las mismas cosas que ellos (peinados de cabello, pintado del cabello, aretes, collares, pulseras, y ropas) (Ruth).

Pardo, Betzabeth Sánchez, Karina Huamán, Sarahí Medina, Marianela Córdova, Miguel Huashuayo, Lisseth Villegas, estudiantes de Educación de la Universidad Nacional José María Arguedas, Andahuaylas, durante el segundo semestre del 2020.

Los modelos que provienen del mercado hacen que las jóvenes tengan que someterse irreflexivamente a la moda, al punto que «muchas jovencitas entran en dietas extremas, porque los medios de comunicación nos hacen ver que todas debemos estar delgadas, luciendo prendas de marca reconocida; de este modo creando desórdenes alimenticios (...)» (Edith).

La globalización empuja a los jóvenes a dejar dolorosamente sus prácticas tradicionales, y el tratar de copiar otras costumbres genera formas de discriminación. Eso dice Melissa, quien comenta: «La globalización afecta mi vida cultural; hoy en día las personas de mi localidad ya no ponen en práctica sus costumbres y tradiciones, por copiar diferentes formas de vida de otros lugares, ya sea su forma de vestir, hablar, etc. (...) por las discriminaciones que recibían por hablar el idioma quechua». En la percepción de los jóvenes, la globalización avanza haciendo que «las jóvenes y señoritas nos ponemos pantalones de moda y hasta olvidamos de cargar manta o llevar manta para cargar el bebé o para cargar la leña» (Marlene). Estas palabras no son diferentes a lo que Bauman dice: «La moda es uno de los principales volantes del 'progreso' (es decir, del cambio que menosprecia y denigra, o en otras palabras devalúa, todo lo que deja atrás para reemplazarlo por algo nuevo)» (2013: 26).

La noción del tiempo también ha cambiado y trastocado las costumbres. Los jóvenes deben vivir a «mil por hora», donde ya no quieren «cocinar y menos consumir nuestros productos locales, optamos por la comida rápida. (...). Más aún escuchamos decir en la vida universitaria donde debemos estar corriendo para ganar al tiempo» (Edith). Los acontecimientos de la vida cotidiana hacen que «andamos todos muy desconcentrados. No prestamos atención, se perdió las charlas a la hora del almuerzo. Ahora cuando estamos en el almuerzo se está con el celular o el televisor» (Mayumi). No sin razón, Francisco reitera: «A veces la velocidad del mundo moderno, lo frenético nos impide escuchar bien lo que dice otra persona. Y cuando está a la mitad de su diálogo, ya lo interrumpimos y le queremos contestar cuando todavía no terminó de decir» (FT 48).

La presencia de la tecnología obnubila y fascina a sus usuarios, pero también es considerada como muy útil. Los medios de comunicación generan modelos de vida que los jóvenes no logran seguir con la misma velocidad de la que los promueven, generando sentimientos encontrados en sus vidas.

La tecnología ha transformado nuestros tiempos y el espacio en nuestras vidas. El joven que no sabe tecnología es un ignorante, no podrá desenvolverse con plenitud, deberá contar

con herramientas como un celular, laptop e internet para poder cumplir con sus labores (...) (Edith).

La tecnología afecta la comunicación de las personas y genera dudas en el rol de estudiante de los jóvenes: «Ahora que estamos en tiempos difíciles de esta pandemia. Si no hubiera los avances de la tecnología, cómo haríamos nuestras clases; y aportar a la salud tuvo un gran avance, pero no será en nuestro país (...)» (Edward).

La observación de Francisco coincide y amplía las implicancias de la comunicación actual.

En la comunicación digital se quiere mostrar todo y cada individuo se convierte en objeto de miradas que hurgan, desnudan y divulgan, frecuentemente de manera anónima. El respeto al otro se hace pedazos y, de esa manera, al mismo tiempo que lo desplazo, lo ignoro y lo mantengo lejos, sin pudor alguno puedo invadir su vida hasta el extremo (FT 42).

A esto, Mayumi añade preocupada porque la tecnología invade la vida de los niños:

(...) veo que el desarrollo infantil se ve afectado con la tecnología, porque en mi niñez yo pedía juguetes o salía a jugar; ahora veo a niños de 6 o 7 años con celular y sus madres sólo dicen «es para que no hagan desorden o para que estén quietos». (...). Creo que la tecnología es una gran herramienta, pero que no está todavía apta para el uso de adolescentes y niños. Tener tanta información no es bueno; además, se exponen a riesgos (...).

De otro lado, el capitalismo y la globalización consideran que los seres humanos son utilizables y, por ello, las personas son puestas como elementos que pueden ser usables. Francisco señala que «partes de la humanidad parecen sacrificables en beneficio de una selección que favorece a un sector humano digno de vivir sin límites» (FT 18). En el fondo, se buscan individuos competentes para fines mercantiles bajo criterios pragmáticos de utilidad. Las personas deben «ser útiles» o no lo «son». Al respecto, dice Marianela:

En lo personal, a mí me afectó demasiado en lo económico, el hecho de que suceda esto es que muchas personas e incluyéndome nos quedamos sin trabajo y sin sustento económico; entonces creo que la globalización tiene ventajas y desventajas.

Y al decir de Bauman: «los procesos globalizadores incluyen una segregación, separación y marginación social progresiva» (1999: 9) hasta que «la primacía de la relación hombre/cosa sobre la relación

hombre/hombre característica de la ideología económica moderna se ha adueñado de los signos de la vida cotidiana» (Lipovetsky 1998: 53), que es lo que Marianela quería decir.

La colonización de las mentalidades se repite una y otra vez. El individualismo es, en realidad, al decir de Francisco, «un modo eficaz de licuar la conciencia histórica, el pensamiento crítico, la lucha por la justicia y los caminos de integración; es vaciar de sentido o manipular las grandes palabras» (FT 14). En esta dirección, los jóvenes a su modo ven que la tradición histórica se ha puesto en suspenso. La globalización ha quitado la conciencia que muchos jóvenes tienen sobre la importancia, por ejemplo, del medio ambiente o la *pachamama*, pues, «la industria provoca migraciones a muchos países y regiones; afecta nuestra agua, el aire, la tierra, los alimentos que consumimos» (Yaneth). Y, como dice Betzabeth, «a mí me afecta mucho el mundo en que estamos viviendo, porque no nos deja pensar y razonar. Es que hay mucha facilidad en nuestro alcance y casi todas las personas nos hemos acostumbrado a esto».

Francisco insiste en que en la actualidad

(...) se crean nuevas barreras para la autopreservación, de manera que deja de existir el mundo y únicamente existe «mi mundo, hasta el punto de que muchos dejan de ser considerados seres humanos con una dignidad inalienable y pasan a ser sólo «ellos» (FT 27).

Las circunstancias han obligado a las personas a encerrarse físicamente, pero también a aislarse mental y culturalmente. Al, respecto, Karina indica que

(...) como consecuencia de la pandemia decidimos refugiarnos en nuestros hogares en cuarentena, con muchos animalitos. También como alumna en esta época de la pandemia tuve varias dificultades, como, por ejemplo, que tenga acceso a Internet desde mi casa, que cuente con el equipo electrónico adecuado, etcétera.

La humanidad se ha puesto en peligro ahí donde desaparecen las posibilidades de vincularse con las personas que más quieren. La deshumanización está en marcha.

Una de las consecuencias circunstanciales de estos tiempos es que aparezcan campos de «reserva» para no tener que inmiscuirse en la vida social y política de los ciudadanos. Los jóvenes son obligados a hacer muchas cosas que no entienden o que se hacen lucir como el único camino de realización. A tal punto que hacen caminos para

(Ir) donde no hay una calidad educativa ni atención oportuna en salud, donde los medios de comunicación, las organizaciones estatales y privadas nos dicen que la forma en la que vivimos no es la correcta, que debemos tener una casa, un auto, dinero para salir de viajes, una forma de vivir que no nos pertenece, que vino de otro lugar y también nos dicen que no cumplimos con esos criterios o estándares de vida. No somos productos, somos seres humanos heterogéneos con una diversidad propia por el lugar donde nacimos, crecimos y vivimos (Edith).

Es así que se crean muros que no permiten —paradójicamente— la circulación de formas culturales diferentes con ofertas diferentes.

Hasta aquí, algunos de los testimonios de jóvenes que viven la cultura homogeneizante, perversa y estimulante que trastoca su existencia afirmando una suerte de una «autonomía dependiente» de modelos que constituyen como iconos que no pueden modificarse fácilmente. El sentido de la individuación queda trunco y se reduce a arreglos cosméticos de la personalidad, pero que no mellan el profundo individualismo y el egoísmo que se cultiva en la vida cotidiana. Los jóvenes andinos que han tratado de romper en sí mismos el caparazón egoísta que se ha forjado con violencia en su vida, han sido cuestionados por la presencia del coronavirus, pero no sabemos del todo hasta cuándo se puede resistir. Entonces, en un mundo individualizado, ¿quién es el prójimo?

LOS «PRÓJIMOS» EN LOS ANDES

Saber quién es el «prójimo» entre los andinos pasa por responder a preguntas existenciales sobre la naturaleza del ser humano mismo. La pregunta que el patrón hace en el cuento *El sueño del pongo* de José María Arguedas (1983), sigue vigente en estos tiempos y se mantiene en muchos lugares. Preguntar *¿runachu kanki icha imataq?* (¿eres gente u otra cosa?) es poner en duda ontológicamente la existencia del poblador andino. Se trata de una pregunta lacerante que pone en cuestión la naturaleza misma del ser humano y del valor que tiene en las relaciones sociales. Pero pese a la carga de la pregunta, ésta ha sido respondida —a su manera—, por ejemplo por Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, que lo hicieron a través de Ñuqanchik *runakuna*. *Nosotros los humanos* (1992), a través de la vida de dos personajes de una comunidad de Cotabambas, Apurímac; pero también está aún presente el testimonio de Ciprián Phuturi Suni (Espinoza, 1997) que habla de un sujeto con agencia. Los pobladores andinos, sin duda, son *runakuna* (seres humanos). Pero, desde la perspectiva del parlante, todos los demás son los «otros»: los *runakuna* son capaces de

establecer formas de vínculos diferenciados con otros (*runakuna*). Visto así, los otros —desde la perspectiva del ñuqayku— son extraños (*hawa runakuna*), potenciales enemigos (*auqakuna*) y extraños radicales (*hukman*).

Los *hawa runakuna* son los extranjeros, los que han nacido en otros territorios no conocidos, los que provienen incluso de otros países. El término *hawa* hace mención de la externalidad geográfica, cultural y emocional. En la experiencia actual, por ejemplo, los *hawa runakuna* son los jóvenes migrantes venezolanos que fueron aceptados de muchas maneras en el contexto local, aunque esta aceptación vino con diversas reacciones. En cambio, los *auqakuna* son aquellas personas que son conocidas de alguna manera y están en el marco de una cultura, pero se convierten en «traidoras» y, por ello, en enemigas de la comunidad o del ayllu. El enemigo, el traidor o el contrario es *auqa5* (González Holguín 1989). En estos tiempos los enemigos habitan en el mismo ámbito cultural y social sin que necesariamente sus conductas sean cuestionadas. La forma de diferencia radical del otro (que puede ser interna o externa) es conocida como *hukman*; vale decir, la alteridad desconocida en varios campos es incluso incomprensible y por eso realmente extraña. Los *hukman* son, en último término, aquellas personas cuya idiosincrasia es diferente y poco comprensible, nada fácil de clasificar.

El *runa masi*, por otro lado, es el término quechua para decir «prójimo», «semejante» o «amigo»; *warmi masiy* es otra mujer «como yo», es decir, amiga o semejante; y *qari masiy* es otro varón «como yo», o amigo o semejante. El término *masi* asigna a alguien conocido y cuyas acciones son predecibles. Por ello, el *runa masi pura* es un *ayllu* o un pueblo o un grupo semejante y cuyos miembros y sus acciones son conocidos. El que no es *masi* es un extraño, un extranjero o un desconocido radical; es el *hawa runa*. Esta terminología clasificatoria que los andinos hacen no les impide acoger a quien se presente desde afuera en la vida cotidiana.

La actitud del andino ante los «otros» es la de acogida y la de ofrecer lo que se tiene. Esto se conserva con fuerza en las zonas andinas, sobre todo en las rurales. La actitud del andino ciudadano, sin embargo, ha ido cambiando y la acogida se hace con desconfianza, por diversas experiencias desagradables, y la presencia de personas que circulan sin establecerse las hace más distantes y poco conocidas. El mito de los *pistacos* o *nakaq*, quienes son extranjeros que andan sacando grasa de sus víctimas para fines comerciales, ha ido desapareciendo y ha

sido reemplazado por el de ingenieros y profesores que van con sus carros a las comunidades a modificar la vida cotidiana. La presencia de gente foránea que se va estableciendo genera nuevas maneras de vincularse en la sociedad más modernizada. Se puede decir que los andinos acogen, promueven e integran a los *hawa runa* a pesar de las experiencias no gratas de los últimos tiempos. La universidad, sin embargo, es una de las instituciones que ha recibido a muchas personas de otros lugares y es la institución que hace dinamizar la localidad y la región. Por ello, «la llegada de personas diferentes, que proceden de un contexto vital y cultural distinto, se convierte en un don» (FT 133).

En la tradición andina existen muchos «otros» y que han marcado pavor en muchos lugares de los Andes. *Tuta puriq* y *yana uma* son términos quechuas para señalar a los grupos subversivos y a los agentes del Estado que incursionaban en la vida de los pueblos para maltratar, torturar y asesinar alevemente (Theidon 2004, Gavilán 2013)⁶. Tanto los *tuta puriq* como los *yana uma* eran *hawa runakuna*. Eran extraños a la vida social de las comunidades. Pero también los miembros de las organizaciones no gubernamentales, los servidores públicos, entre otros, son considerados como *hawa runakuna*. Los «ingenieros», maestras y maestros, policías, «doctores» (médicos), etcétera, aunque son considerados como colaboradores activos de la comunidad siguen siendo «extranjeros» para sus pobladores. La clasificación de las personas como *hawa runakuna* dice mucho de la fracturada sociedad peruana y de sus aporías por estar vinculada a la vida globalizada.

Últimamente, las nuevas condiciones sociales y económica también han generado conductas comprensibles que muestran realidades que no se puede dejar de mirar y que están en la experiencia de los jóvenes: «La migración me afecta de una forma indirecta pues sí empiezan a venir más personas que, de una forma u otra, van a tratar de imponer ciertas cosas de sus culturas en mi entorno causándome cierta confusión» (Sarahí). Aun así, Francisco hace recordar que «(...) cada hermana y hermano que sufre, abandonado o ignorado por mi sociedad es un forastero existencial, aunque haya nacido en el mismo país. Puede ser un ciudadano con todos los papeles, pero lo hacen sentir como un extranjero en su propia tierra» (FT 97).

Sin duda, la vida social está atravesada por las relaciones de desconfianza y en cierta forma estructurada en base a la teoría de la conspiración. Aunque el andino tiende a «confiar» en los extraños, su primera reacción es de desconfianza. La desconfianza permanente de Bruno y Fermín hacia Rendón Willka, como lo narra José María Arguedas en la

6 Sobre esto, la Comisión de la Verdad y Reconciliación ha fundamentado suficientemente.

novela *Todas las sangres* (1983a), aún se mantiene. Se puede decir que el Estado y las relaciones políticas están visiblemente construidas en la desconfianza, explicitada en la deficiencia de los servicios públicos. En los pasillos de la universidad pública, así como en las dependencias públicas existe una palabra: «seguimiento». Cuando alguien hace un trámite debe hacer el “seguimiento” de su documento, porque se puede encarpetar en alguna instancia del proceso del TUPA (Texto Único de Procedimientos Administrativos). Muchas veces, el personal administrativo mismo se entraba en su propio procedimiento, porque no confía en su compañero de trabajo. Entonces, el «seguimiento» de un trámite documentario es una necesidad, de lo contrario la «solicitud no camina».

En una sociedad con la tendencia a modernizarse de muchas maneras, donde las relaciones sociales son complejas y muy entrabadas, hay personas perjudicadas, maltratadas y heridas en sus diversas connotaciones. Una sociedad desconfiada —al parecer— requiere sólo de «semejantes» para funcionar, y suele avalar la in-conducta funcional o la delincuencia de manera naturalizada. En este contexto, ¿cómo entender el «amar a Dios y al prójimo como a ti mismo»? ¿Cómo entender esta propuesta en la cultura andina actual? La propuesta del «buen samaritano» (Lc 10, 25-37)⁷ es un texto clave en *Fratelli Tutti*, a través del cual Francisco explica el sentido cultural, religioso, social, político y ético de las relaciones sociales en contextos como los que vivimos hoy. El relato bíblico incluye preguntas que van al fondo de las relaciones sociales. Un doctor de la ley pregunta «quién es mi prójimo» para cumplir con lo que dice la ley judía. La respuesta de Jesús va en forma de una narración comparativa o parábola. Un hombre fue dejado en el camino herido y medio muerto por acción

7 «Un maestro de la Ley se levantó y le preguntó a Jesús para ponerlo a prueba: “Maestro, ¿qué debo hacer para heredar la vida eterna?”. Jesús le preguntó a su vez: “¿Qué está escrito en la Ley?, ¿qué lees en ella?”. Él le respondió: “Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente, y al prójimo como a ti mismo”. Entonces Jesús le dijo: “Has respondido bien; pero ahora practícalo y vivirás”. El maestro de la Ley, queriendo justificarse, le volvió a preguntar: “¿Quién es mi prójimo?”. Jesús tomó la palabra y dijo: “Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de unos ladrones, quienes, después de despojarlo de todo y herirlo, se fueron, dejándolo por muerto. Por casualidad, un sacerdote bajaba por el mismo camino, lo vio, dio un rodeo y pasó de largo. Igual hizo un levita, que llegó al mismo lugar, dio un rodeo y pasó de largo. En cambio, un samaritano, que iba de viaje, llegó a donde estaba el hombre herido y, al verlo, se conmovió profundamente, se acercó y le vendó sus heridas, curándolas con aceite y vino. Después lo cargó sobre su propia cabalgadura, lo llevó a un albergue y se quedó cuidándolo. A la mañana siguiente le dio al dueño del albergue dos monedas de plata y le dijo: ‘Cuidalo, y, si gastas de más, te lo pagaré a mi regreso’. ¿Cuál de estos tres te parece que se comportó como prójimo del hombre que cayó en manos de los ladrones?” El maestro de la Ley respondió: “El que lo trató con misericordia”. Entonces Jesús le dijo: “Tienes que ir y hacer lo mismo» (Lc 10, 25-37).

de unos asaltantes. Por casualidad, representantes del sistema religioso (un sacerdote y un levita) pasaban por el mismo lugar y al ver al herido no lo atendieron, para no transgredir sus reglas culturales. Un «samaritano» (un «extraño») que pasaba por ese lugar al ver al herido se compadeció, lo atendió y se lo llevó para que lo curen, sin fijarse en los gastos. Jesús, para terminar su parábola, preguntó: «quién se comportó como prójimo del herido». La respuesta es obvia: el que se *compadeció* del herido.

Francisco menciona expresamente que

(...) la narración es sencilla y lineal, pero tiene toda la dinámica de esa lucha interna que se da en la elaboración de nuestra identidad, en toda existencia lanzada al camino para realizar la fraternidad humana. Puestos en camino nos chocamos, indefectiblemente, con el hombre herido (FT 69).

El texto ofrece cuestionamientos y propuestas a todas las culturas. Aquí reflexionamos su importancia para la vida ciudadana local. Nos damos cuenta de que en la sociedad actual hay muchos «heridos» que han sido causados por otros, y los heridos tienen rostros muy concretos. Por ejemplo, los niños que son víctimas de un tipo de sistema familiar, del sistema escolar; las mujeres que son víctimas de diversas formas de violencia en la casa, en el trabajo y en la sociedad; los jóvenes universitarios que no tienen las condiciones básicas para seguir con sus clases remotas; los agricultores pobres cuyos productos no tienen el precio justo en el mercado; los ancianos que son el segmento social vulnerable frente al COVID-19; los jóvenes que son víctimas del zarpazo alevé de los políticos y las autoridades corruptas interesadas, entre otros. Podemos ampliar la existencia de los «heridos» a las relaciones sociales donde los abusos y las ventajas egoístas generan no solo «heridos», sino muertes como señal de menosprecio de la dignidad de las personas⁸. Por ello, Francisco subraya que «hoy, y cada vez más, hay heridos. La inclusión o la exclusión de la persona que sufre al costado del camino define todos los proyectos económicos, políticos, sociales y religiosos» (FT 69). Los heridos permanentes son los pobres, *wakchakuna*⁹, se diría entre los quechuas. Son las personas a quienes se les ha considerado incluso como «no-humanos».

8 Cuando escribía este texto aconteció la crisis política en el Perú que causó la muerte de dos jóvenes que ejercían su derecho a la protesta: Jack Bryan Pintado Sánchez e Inti Sotelo Camargo. La responsabilidad compartida la tienen el Ejecutivo y los congresistas de la República, que generaron el caos y la desestabilidad social, política, que además empeoró la urgencia sanitaria del Perú.

9 El término *wakcha* es sinónimo de pobre: sin bienes, sin protección, sin compañía, sin esperanza.

Los «heridos» entre los andinos que necesitan de «samaritanos» son los *llakisqa*, *mancharisqa*, *panasqa*, *kallpanchasqa*, *qarqusqa*, etcétera. ¿Quiénes son estos? Son todas las personas –según el orden de los términos quechuas– que se encuentran ahora con tristezas profundas por diversas causas; las personas que están estresadas y cansadas por exigencias de origen diverso; los golpeados y violentados por cualquier motivo; las personas que son violadas en sus derechos individuales; los excluidos de su lugar por razones no claras, etcétera. Aunque el término herido en quechua se dice *kirisqa*, este no cubre las diferentes maneras de mencionar los daños que las personas padecen por diferente origen; pues cuando la herida es muy «profunda» se puede hablar de *llakllasqa*, vale decir, de personas alevemente sojuzgadas y sometidas a condiciones no humanas. Entonces, no basta preguntar quién es mi prójimo, sino actuar como prójimo para con el otro que padece infinidad de violencias en sus diversas acepciones. Niños, mujeres, ancianos, y los pobres en general.

Los niños (*warmakuna*) en la escuela y el colegio siguen siendo –en su gran mayoría– considerados como vasijas a donde hay que introducir conocimientos y son maltratados con tareas que no comprenden. Las niñas convertidas en masa vulnerable para la trata (Mujica 2014), y las mujeres (*warmikuna*) arrinconadas por la violencia mortal más visible en los últimos tiempos, haciéndolas carne de cañón de las pasiones humanas más execrables (Mujica 2011). La situación de los adultos mayores (*machumamakuna*) en el Perú (Blouin 2018) y en el mundo, que se ha convertido en una estadística mortal. A esto hay que añadir toda clase de heridos en los Andes, los agricultores cuyos productos son «ninguneados» en sus precios, los comuneros donde las compañías mineras ignoran no sólo sus reclamos sino su existencia contaminando el ambiente y sobre todo el agua. Los jóvenes migrantes que buscan trabajo y quieren formarse para ser profesionales y cambiar su historia. Los profesores que tienen que lidiar con el inmisericorde sistema que reclama el cumplimiento de los programas curriculares, etcétera. En suma, los «heridos» andinos son muchos, los que padecen el olvido, la marginación, el centralismo y el desprecio.

Hay maneras de objetivar a los heridos, pero estas formas sólo contribuyen a construir una imagen del otro más como *hawa runa* distante y tan diferente e inalcanzable y no como «prójimo». Querer «objetivar» lo que es evidente y tangible hace más reacios a aceptar la condición del otro cultivando el miedo, la vergüenza y el orgullo de uno mismo, como diría Sartre en *El ser y la nada* (1993). La objetivación del otro no lleva a una contemplación del otro, sino a considerarlo como una «cosa traumática» (Zizek 2010: 189). Sin embargo, el otro no puede ser causa de mi parálisis y mi huida de la historia encarnada en el

individualismo hiperracionalizado, cuando, en realidad, el otro tiene el rostro «irracional y misterioso» del que nos habla Lévinas (2011) y que no se puede cosificar ni reducir a mi racionalidad y mi utilitarismo. Por ello, Francisco dice:

El individualismo no nos hace más libres, más iguales, más hermanos. La mera suma de los intereses individuales no es capaz de generar un mundo mejor para toda la humanidad. (...). Pero el individualismo radical es el virus más difícil de vencer. Engaña. Nos hace creer que todo consiste en dar rienda suelta a las propias ambiciones, como si acumulando ambiciones y seguridades individuales pudiéramos construir el bien común (FT 105).

En efecto, como reitera Francisco,

(...) si todo está conectado, es difícil pensar que este desastre mundial no tenga relación con nuestro modo de enfrentar la realidad, pretendiendo ser señores absolutos de la propia vida y de todo lo que existe. No quiero decir que se trata de una suerte de castigo divino (...) (FT 34).

La existencia de los millones de «heridos» que son los pobres de la historia es producto de causas reales y conocidas. Por ello, es importante preguntarnos, ¿qué es y en qué consiste la fraternidad y la amistad social que Francisco propone en su carta encíclica *Fratelli Tutti*? Como decíamos al inicio, su propuesta puede coincidir con la experiencia del *uywanakuy* andino que está en riesgo de perderse o disminuir su fuerza histórica, que muchos reclaman para sacar de la desigualdad y la injusticia en las poblaciones.

LAS SOLIDARIDADES Y LA AMISTAD SOCIAL ANDINA

Todas las sociedades tienen experiencias de solidaridad para enfrentar los diversos males que se han presentado en la historia (Baudrillard 1993; Montalvo 2012), como aquella violencia que se ha vivido «durante Ayacucho» (Gutiérrez 1986: 223), una de las situaciones más execrables de fines del siglo pasado en la historia peruana, que no se ha borrado aún de la vida de muchas personas. La experiencia de la gente va, a pesar de todo, por recuperar sus propias sensibilidades y poner la mano en el hombro de aquel que padece el dolor que no tiene levante ni poniente. Francisco, ampliando esta realidad, menciona que

(...) en los sectores acomodados de muchos países pobres, y a veces en quienes han logrado salir de la pobreza, se advierte la incapacidad de aceptar características y procesos propios,

cayendo en un menosprecio de la propia identidad cultural como si fuera la única causa de los males (FT 51).

Se trata de una realidad que no podemos ocultar o soslayar. No es suficiente ser doliente para salir de la propia esclavitud; es necesario «recordamos que nadie se salva solo, que únicamente es posible salvarse juntos», dice con firmeza Francisco (FT 32). Entonces, ¿qué caminos existen para salir de las condiciones que atrapan a los seres humanos en el egoísmo que aísla y automatiza radicalmente al ser humano?

En el quechua hay maneras de señalar la importancia de la solidaridad y la amistad; para ello existen categorías que vamos a revisar brevemente: *Ayni* y *minka*; *uywanakuy*; y *kuyanakuy*. Lo más conocido en varios círculos no quechuas es el *ayni* y la *minka* (Alberti y Mayer 1974). El *ayni* es el principio que explica la reciprocidad; es decir la atención mutua entre los sujetos para sostenerse en el tiempo. La *minka*, por su parte, es la solicitud de servicios que se hace a otros para determinadas actividades privadas o comunales. La importancia de los dos reside en la acción voluntaria para el beneficio mutuo. Por otro lado, *uywanakuy* —como ya hemos mencionado— es el cuidado mutuo entre las personas que intervienen en la vida social. Finalmente, el término *kuyanakuy* es el amor o la amistad que confiere vínculos duraderos a las partes intervinientes —sobre este término volveremos más adelante—. Estos términos organizan la vida social y afectiva en las comunidades y hacen que sea sostenible el mundo social.

Sin embargo, no se puede olvidar que los egoísmos tienen manifestaciones en todos los grupos humanos y en las culturas. Asimismo, las solidaridades son prácticas que existen en todas las sociedades. Entre los andinos las solidaridades están marcadas lingüísticamente. En el quechua existen términos que manifiestan la solidaridad entre los *runakuna*. Por ejemplo, *yanapay*, *ayni*, *qayway*, *mallichiy*, *anqusuy* (ayudar, reciprocitar, dar, degustar, ofrecer, respectivamente). Todos estos términos hablan del valor de la donación de algo a otro sin esperar necesariamente algo a cambio. Pero la reciprocidad depende de una ética —diríamos aquí— deontológica, culturalmente sostenida y practicada permanentemente. De hecho, si alguien se acerca a otra persona con un regalo, la persona que lo recibe dirá: *Imallaypaqyá kaytaqa qaywachkamuchkanki* («Para qué parte de lo que hay en mí será este regalo»), aunque no haya más intención que sólo invitar lo que te pertenece.

En la tradición andina hay marcas de la ayuda entre las personas y los beneficios que la solidaridad lleva consigo. Las relaciones de uno y otro son la base fundante de la sociedad o del *ayllu* entre los andinos.

El sentido comunal es y sigue siendo una referencia sustancial para entender la cultura andina. Las rupturas tienen sentido porque se quiebran los vínculos ontológicamente reales, aquellas creencias sustancialmente justificadas por sus pobladores. Los conflictos son inherentes en la vida social y esto es la dinámica que explica muchas de las rupturas y los vínculos sólidos de las organizaciones y las solidaridades entre los *runakuna*. La solidaridad es como la relación entre la tierra y el agua que produce algo. Esto es lo que Ciprián Phutiru Suni dice: «*Sichus mana hanaq pacha qarpa, para, pacha tierrata llakllan, pacha tierrata hunuq, chayqa manan kanchu ruruy. Hukmi pacha tierrapa qosam, chaymi warmi qari kanku*»¹⁰ (Espinoza 1997: 282)¹¹.

Si esto es así, todo «producto» requiere de dos elementos; la díada (tierra-agua) es fuente de la unidad para que la semilla sea *kawsay* o producto. La existencia como *kay* o *kawsay* es fruto de la relación (al menos) entre dos. Esto es sumamente importante, ontológicamente, para considerar la solidaridad entre los andinos. El uno *requiere* del otro y el otro *requiere* del uno¹². La existencia básica del ser (*kay* o *kawsay*) es una díada ampliada; vale decir, la comunidad. Este es un principio que articula las diversas manifestaciones sociales, políticas y culturales. Es aquí donde el *ñuqayku/nuqanchik* tiene sentido. No sólo se trata de un discurso, sino de una práctica, de la «común-unidad» que está muy presente entre los andinos. Sin embargo, los andinos más jóvenes viven en una encrucijada donde la «identidad» (que se pierde) se condice con el ser un joven «moderno».

Hoy en día estamos en un mundo de cambios, ya no podemos observar a nuestros abuelos contándonos una historia o preguntarles sobre el conocimiento que tienen acerca de las plantas medicinales, preferimos buscar información por medios de comunicación o simplemente acudimos a consumir pastillas para aliviar nuestros males. Cabe recalcar que no todo es negativo, también tiene su lado positivo, porque nos facilita muchos medios para poder desarrollar nuestro conocimiento, pues, así como tiene ventajas, también presenta desventajas (Flor).

¿Cómo se da el cuidado (*uywanakuy*) entre los andinos? Algunos ejemplos nos ayudarán a explicitar lo que significa el término. En

10 «Si no riega el cielo, llueve, horada a la tierra, humedece a la tierra, no hay productos. Es otro el esposo de la tierra, por eso (tierra y lluvia) son mujer y marido». La traducción es nuestra.

11 La versión original de Espinoza dice: «*Sichus mana Hanaq Pacha Qarpa, Para, Pacha Tierrata llaqllan, pacha tierrata hon'oq chayqa manan kanchu ruruy. Hoq'oymi Pacha Tierraq qosam, chaymi warmi qhari kanku*» (1997: 282).

12 No hemos escrito «necesita» uno del otro y viceversa.

tiempo de lluvias los campos se llenan de una hierba que se llama *ataqu* (*amaranthus quitensis*) y las personas pueden recogerla de los sembríos para su consumo sin ninguna amonestación; en tiempo de cosecha se dejan papas en el campo para que otras personas que necesitan puedan recogerlas (rebuscar). Es lícito llevarse choclos de las plantas de maíz para el consumo inmediato; se deja aún subir a los árboles y comer frutas como «capulí», nísperos, entre otros. Estas prácticas se mantienen, pero están desapareciendo de a pocos, pues ahora los productos se encuentran en el mercado por montoncitos a un precio irrisorio para paliar diversas necesidades.

De otra parte, durante la pandemia, pobladores de las zonas de Andahuaylas y Chincheros enviaron «encomiendas» de productos en camiones a sus paisanos que estaban en Lima y otros lugares. Jóvenes universitarios han mostrado su preocupación por ayudar a sus compañeros que no tienen conectividad para recibir sus clases. Grupos de personas recolectaron alimentos para ofrecer a los que no tenían para comer. Se recolectó dinero para ayudar a jóvenes que habían enfermado por el coronavirus. A esto hay que añadir lo que las mujeres hacen en las ferias comerciales para sostener su hogar: compran productos con un capital de treinta soles para luego revenderlos y cubrir lo necesario con sus ganancias. Son novedades de las antiguas solidaridades que son siempre nuevas en las experiencias de quienes siguen luchando por vivir a pesar de todo.

El cuidado (*uyway*) de nosotros mismos y de lo que nos rodea (*uywanakuy*) es un mandato de responsabilidad-para-con-el-otro, diría Lévinas (2011). Ese cuidado pasa por la defensa de la casa común donde vivimos y de las relaciones sociales que fortalecen la vida comunitaria. Pues,

(...) cuidar el mundo que nos rodea y contiene es cuidarnos a nosotros mismos. Pero necesitamos constituirnos en un “nosotros” que habita la casa común. Ese cuidado no interesa a los poderes económicos que necesitan un rédito rápido. Frecuentemente las voces que se levantan para la defensa del medio ambiente son acalladas o ridiculizadas, disfrazando de racionalidad lo que son sólo intereses particulares (FT 17).

El cuidado común requiere de un ñuqanchik. Las razones del no cuidado y la dispersión son muy claras. La ausencia del cuidado genera estropicios e injusticias para muchas familias. Tal como dice Miguel:

Creo que ya no habrá tierras agrícolas como consecuencia de la extensión de tierras arables ocupadas por ciudades, caminos e infraestructuras. (...). Las amenazas contra el medio natural

que significan las nuevas formas de vida y de producción. (...). En relación con todos estos cambios que estamos viviendo día a día, con diferentes grados de intensidad y de conciencia, se ha hecho usual hablar del proceso de globalización a que estamos sometidos.

Los jóvenes de las zonas rurales, por ello, deben migrar a zonas urbanas: «dizque a buscar mejores oportunidades y mejorar nuestra calidad de vida, porque nuestros productos agrícolas no tienen buen precio, el cambio climático no permite que tengamos buena producción» (Edith). En cierto sentido, la víctima es la *pachamama* porque siendo dañada no permite la estabilidad de sus pobladores y los jóvenes tienen que salir a buscar otros medios para poder sobrevivir.

Sin embargo, un punto central en la reflexión de Francisco es la pregunta ¿cómo ser prójimos de *los heridos en los procesos de hacer historia*? La pregunta del doctor de la ley «quién es mi prójimo» no enfrenta la condición de los heridos, sino que elude responsabilidades para con el herido. La diferencia de las preguntas es obvia y tienen, además, respuestas diferentes y consecuencias sociales, políticas y éticas divergentes. Ser prójimo es aproximarse al otro. Entre los quechuas se dice *asuykuy* o *achuykuy*. Este aproximarse implica que la persona tiene clara conciencia de lo que está haciendo en favor del otro. Se acerca (se aproxima) para colaborar e implicarse con el otro en diversas acciones para el beneficio de la otra persona a través del *ayni* o la *minka*. Por lo general, de madrugada las personas se «acercan» (*asuykunku*) a donde vive la otra persona para ofrecer sus «servicios» o sus «bienes» como señal de cordialidad, solidaridad y compromiso con el otro. Estas señales son signos del cuidado del otro; es el *uyway* andino. El «extranjero» es acogido y atendido y se le extiende agua y comida.

Pero el *uyway* requiere de alguna precisión. En la concepción andina todos los seres se encaminan hacia su perfección. A este proceso se le dice *runayay*. El sufijo *-ya* dice eso: las cosas cambian y se dirigen a su realización plena. Diversas expresiones dicen de eso: *Kawsaypas runayanñan* (También el sembrío está a punto), pero también *wasipas runayachkanñam* (La casa está en proceso de finiquitarse) y cuando se dice *chakrapas runayanñam* equivale a decir que la chacra está en proceso de hacerse un campo para la buena producción. Todo es perfectible y va hacia su «realización» por sí mismo o por la ayuda (*uyway*) de otro. La medida de la realización es el ser humano, el *runa*. La naturaleza también se hace mejor siempre y cuando se respete su proceso. De lo contrario puede haber «venganza» (*piñarqunmanmi*). En el lenguaje común el *runayay* es —como diríamos hoy— hacerse

permanentemente un ser humano, un ciudadano con derechos y deberes. Francisco subraya con energía esta línea cuando dice:

(...) nadie puede quedar excluido, no importa dónde haya nacido, y menos a causa de los privilegios que otros poseen porque nacieron en lugares con mayores posibilidades. (...). Así como es inaceptable que alguien tenga menos derechos por ser mujer, es igualmente inaceptable que el lugar de nacimiento o de residencia ya de por sí determine menores posibilidades de vida digna y de desarrollo (FT 121).

Ahora bien, ¿cómo se integran a los otros en la vida social? José María Arguedas había planteado una perspectiva de la integración de las culturas sin exclusión cuando decía, hablando de su experiencia,

(...) gracias a la conciencia que tenía del valor de su cultura, pudo ampliarla y enriquecerla con el conocimiento, la asimilación del arte creado por otros pueblos que dispusieron de medios más vastos para expresarse (1973: 296).

En esta línea los jóvenes andinos hacen lo necesario para integrarse a un mundo cambiante.

No termino de acostumbrarme, pero tengo que hacerlo. El tiempo no se va a parar sólo por mí, lo único que me queda es la adaptación. Pero claro, nunca olvidando algunas costumbres, tradiciones o incluso las recetas de la abuela. Tengo que tener presente que el mundo está en constante cambio, pero que tenemos una historia atrás de nosotros, que no puede ser olvidada o ignorada. También depende de mí y de todos cómo llevar el mundo a tal cambio y de qué manera. Mis ideas cambian y mis pensamientos también (Jhoan).

El sentido de la adaptación a los cambios ha estado, al parecer, siempre entre los andinos. Se escucha decir, por ejemplo, *llamkana kaptinqa llamkapakuna, mikuna kaptinqa mikupakuna, tusuna kaptinqa tusipakuna* («si hay que trabajar allí estoy para contribuir, si hay para comer yo estoy para ayudar a comer, si hay que bailar también puedo hacerlo»). La integración social requiere de las capacidades de sus miembros; de hecho, hay comunidades donde el trabajo —si bien es para fines familiares— se hace en acción colectiva y participativa. Entonces, no estamos lejos de lo que dice Francisco:

La solidaridad se expresa concretamente en el servicio, que puede asumir formas muy diversas de hacerse cargo de los demás. El servicio es «en gran parte, cuidar la fragilidad. Servir significa cuidar a los frágiles de nuestras familias, de nuestra

sociedad, de nuestro pueblo. [...] El servicio siempre mira el rostro del hermano, toca su carne, siente su proximidad y hasta en algunos casos la “padece” y busca la promoción del hermano (FT 115).

Las maneras de «hacer prójimo» están diversificadas según las culturas. Las expresiones de fraternidad pasan necesariamente por «las ofrendas recíprocas», por el *kuyanakuy*, diríamos en los Andes. Estas acciones serían la base de la interculturalidad. Lo diferente no es un peligro, sino una «bendición» para que la sociedad se reordene permanentemente en bien de todos. Pero

(...) solo es posible acoger al diferente y percibir su aporte original si estoy afianzado en mi pueblo con su cultura. Cada uno ama y cuida con especial responsabilidad su tierra y se preocupa por su país, así como cada uno debe amar y cuidar su casa para que no se venga abajo, porque no lo harán los vecinos (FT 143).

Por lo tanto, sólo queda respetar las diferencias y el derecho a ser lo que cada cual quiere ser, vinculado a los otros que están ahí muchas veces sin comprender lo que cada cual es.

Por ello, el *uywanakuy* solo se puede expresar en el *kuyanakuy*. Vale decir que *uywanakuy* implica amarse-amar-ser amado, es decir *kuyanakuy*. Entre los andinos el *kuyanakuy* es la manera de establecer vínculos permanentes y sostenibles. El verbo *kuyay* es la acción de implicarse con otro «conocido» o «asemejado». Los andinos, hemos dicho, no excluyen a los *hawa runakuna* (extranjeros); los incluyen a pesar que éstos pueden traicionarlos. De esto hay mucho que decir. La razón está en el amor; porque el amor es el que construye la semejanza sin romper el misterio de la alteridad. Como lo hizo el samaritano con el herido. El «no-conocido» es descubierto a través de los vínculos como semejante, como «mi igual», y pasa de las distancias a la cercanía. Acercarse al no-conocido es hacerlo conocido. Esta es la palabra que traduce el término *riqsisqa*, de quien se dice que es el aproximado y el recibido en la familia y que forma parte de un ayllu.

La acción del *kuyay* andino es el proceso de generar proximidades entre los no-conocidos hasta hacerse conocidos (*riqsisqakuna*). El *kuyay*, entonces, sería la expresión más evidente de las maneras de quebrar el mundo no-conocido en un mundo más-conocido. En adelante, sólo queda el *uywanakuy* como el gesto de atenciones permanentes entre las partes que van formando los vínculos y los establecimientos. Ser prójimo en los Andes es atender al no-conocido, recibirlo, acogerlo y hacerlo familia (*aylluchay*). De hecho, los Andes han recibido

históricamente a los migrantes y los ha incorporado en su *ayllu*, en su *marka*; y lo sigue haciendo hoy para seguir con la práctica del acoger (*chaskiy*) y del cuidar (*uyway*) a todos los que deciden vivir en sus tierras.

El amor es universal y universalizante; Francisco —por ello— invita a recuperar lo que él llama el «amor político». Esto consiste en que

(...) reconocer a cada ser humano como un hermano o una hermana y buscar una amistad social que integre a todos no son meras utopías. Exigen la decisión y la capacidad para encontrar los caminos eficaces que las hagan realmente posibles (FT 180).

Se trata de que

(...) un individuo puede ayudar a una persona necesitada, pero cuando se une a otros para generar procesos sociales de fraternidad y de justicia para todos, entra en «el campo de la más amplia caridad, la caridad política» (FT 180).

Esto supone la superación de la mentalidad individualista y egoísta y que cada cual sea plenamente una persona perteneciente a un pueblo. Además, implica que los seres humanos no son «útiles» o son «usables». En el quechua no existe el verbo «usar», lo que significa que las personas no son utilizables, sino que cada cual busca voluntariamente participar en las acciones de trabajo a través del *ayni* o la *minka* y potenciar el *uywanakuy* que hace fuertes a las personas en las condiciones más difíciles. Se trata de ampliar el amor de manera voluntaria y no por mera «obligación».

Por ello, según Francisco, lo que se necesita entre nosotros es el amor «elícito» y el «imperado». Es decir, se requiere del amor voluntario

(..) que son los actos que proceden directamente de la virtud de la caridad, dirigidos a personas y a pueblos. Hay además un amor «imperado»: aquellos actos de la caridad que impulsan a crear instituciones más sanas, regulaciones más justas, estructuras más solidarias (FT 186).

Aquí el amor o caridad es contribuir a organizar y estructurar la sociedad de modo que nadie tenga que padecer la miseria. El amor es ayudar a pasar el río, pero también hacer un puente, eso es amor político, que debería empezar por los que menos posibilidades tienen de ser libres. Aquí,

(...) la educación está al servicio de ese camino para que cada ser humano pueda ser artífice de su destino. Aquí muestra su

valor el principio de subsidiariedad, inseparable del principio de solidaridad (FT 186).

Este amor debería integrar y reunir. Pues la caridad política es sinónimo de apertura y aquel que es consciente «sabe escuchar el punto de vista del otro facilitando que todos tengan un espacio. Con renunciaciones y paciencia un gobernante puede ayudar a crear ese hermoso poliedro donde todos encuentran un lugar» (FT 190).

Ser prójimo es, como dice Arguedas en el cuento *Agua*, encarnado en Ernesto, realizar un gesto muy simple y efectivo: «Y corrí después, cuesta abajo, a entroparme con los comuneros propietarios de Utek'pampa» (1983:76). El verbo correr equivale a un acto consciente de acercarse (*asuykuy*) generando un vínculo multidimensional como el de «entroparse» (*aylluchakuy*) con los comuneros. El término entroparse es equivalente a hacer parte de la tropa, representada por la comunidad; en una palabra: hacerse *ayllu*. Ser prójimo, entonces, es un gesto de construcción de pertenencia y de participación dentro de una comunidad. Dejar el extremo abusador y violento para realizar el acto de la responsabilidad-para-con-el-otro en un espacio social histórico concreto, esto es *kuyay*. Este *kuyay* es la actitud de ternura que toda persona manifiesta. Es la conducta humana que es considerada como el campo de la debilidad o la fragilidad, pero es lo que construye lo humano y la humanidad (Cussiánovich 2010). Pues,

El amor al prójimo es realista y no desperdicia nada que sea necesario para una transformación de la historia que beneficie a los últimos. De otro modo, a veces se tienen ideologías de izquierda o pensamientos sociales, junto con hábitos individualistas y procedimientos ineficaces que sólo llegan a unos pocos. Mientras tanto, la multitud de los abandonados queda a merced de la posible buena voluntad de algunos (FT 165).

El desarrollo de la amistad social requiere de señales concretas y muy visibles. «Hacen falta gestos físicos, expresiones del rostro, silencios, lenguaje corporal, y hasta el perfume, el temblor de las manos, el rubor, la transpiración, porque todo eso habla y forma parte de la comunicación humana» (FT 43), recuerda Francisco. En esto consiste el *kuyay* andino. La comunicación pasa por la interacción *vis a vis*. La relación diádica garantiza el vínculo entre las personas de la comunidad; el *kuyanakuy* hace de cada uno de los sujetos fuente y actor de la ternura; cuidar la fragilidad fortalece a las partes. Los cambios en la sociedad no disminuyen la posibilidad de seguir amándose mutuamente. Allí el amor puede empujar a deconstruir la injusticia y construir las relaciones que transformen al ser humano. Francisco señala que

(...) necesitamos desarrollar esta conciencia de que hoy o nos salvamos todos o no se salva nadie. La pobreza, la decadencia, los sufrimientos de un lugar de la tierra son un silencioso caldo de cultivo de problemas que finalmente afectarán a todo el planeta (FT 137).

Los jóvenes de estos tiempos han tomado conciencia de que no solo hay que indignarse, sino estar comprometidos con la conversión de la conducta en la sociedad, que además depende de cada uno. Sin embargo,

(...) sólo queda seguir avanzando y adaptarse a los nuevos cambios; porque es la única manera de desarrollarme personalmente e impulsar a mi familia a seguir adelante, para poder mejorar la calidad de vida sin perder la esencia de nuestro origen. La globalización debemos aprovecharla para el bien común de nuestra localidad, región y país (Lisseth).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Llegado a este punto, podemos decir que la carta encíclica *Fratelli Tutti* ofrece a las personas de buena voluntad recordar que las subjetividades son también muy objetivas y que forman parte de la historia de las personas y las comunidades de todas las culturas. Las maneras de hacer del *kuyay* (ternura o amor) son un fin y un medio que trasciende en el tiempo y en el espacio cada vez que cada ser humano genera un campo de los vínculos que garantizan el *uywanakuy*. Para esto se requiere de la acción de aproximación (*asuykuy*) al otro en tanto se le reconoce como interlocutor de un diálogo o *rimanakuy*. En la cultura andina el *rimanakuy* comienza por el *rimaykukuy*, que significa hablar con otro sobre un punto determinado para el cambio de las relaciones sociales en la comunidad. Ejemplo, el padre del novio hace el «*rimaykukuy*» con el padre de la novia. Este nivel de diálogo puede prosperar, pero también existe la posibilidad que no; lo importante es que hay una iniciativa por resolver un asunto mediante el lenguaje. Pasa igual cuando hay que arreglar cuestiones relacionadas a temas colectivos, como el uso de las tierras o el agua.

Fratelli Tutti invita a no confundir el diálogo con un febril intercambio de opiniones en las redes sociales, que muchas veces son «solo monólogos que proceden paralelos, quizás imponiéndose a la atención de los demás por sus tonos altos o agresivos» (FT 200). Pues en muchos casos, en lugar de diálogo lo que persiste son las negociaciones para arañar beneficios subalternos profundamente egoístas. El diálogo incluye el intercambio de conocimientos, pues, «no se debe soslayar el riesgo de que un avance científico sea considerado el único abordaje

posible para comprender algún aspecto de la vida, de la sociedad y del mundo» (FT 204); antes bien es urgente reconocer que existen otras formas del conocimiento para resolver los problemas de la vida social. Sin embargo, también se debe hacer notar que

(...) la falta de diálogo implica que ninguno, en los distintos sectores, está preocupado por el bien común, sino por la adquisición de los beneficios que otorga el poder, o en el mejor de los casos, por imponer su forma de pensar (FT 202).

El diálogo implica la voluntad de las partes. Entonces, ¿cómo desarrollar la cultura del encuentro, del *rimanakuy*? Según Francisco

(...) es un estilo de vida tendiente a conformar ese poliedro que tiene muchas facetas, muchísimos lados, pero todos formando una unidad cargada de matices, ya que «el todo es superior a la parte. El poliedro representa una sociedad donde las diferencias conviven complementándose, enriqueciéndose e iluminándose recíprocamente, aunque esto implique discusiones y prevenciones» (FT 215).

Por ello, entre los andinos hay varias formas del encuentro: *tupay*, *tinkuy* y *tinkiy*. La primera desarrolla el encuentro fugaz y sin sustento social. La segunda favorece el encuentro ritual y conflictual de las partes y forma el ñuqanchik pasajero y la primacía del ñuqayku, muchas veces agresivo y excluyente, favorecido por la competencia liberal dentro de una cultura diferente. En cambio, la tercera propicia el encuentro sosegado, sopesado y duradero de las partes mediante acuerdo social y culturalmente legitimado, como, por ejemplo, la relación de una pareja.

El diálogo debe hacer lo posible para conocernos mejor y construir un mundo basado en el entendimiento de las partes. Hay que

(...) acercarse, expresarse, escucharse, mirarse, conocerse, tratar de comprenderse, buscar puntos de contacto, todo eso se resume en el verbo «dialogar». Para encontrarnos y ayudarnos mutuamente necesitamos dialogar. (...). El diálogo persistente y corajudo no es noticia como los desencuentros y los conflictos, pero ayuda discretamente al mundo a vivir mejor, mucho más de lo que podamos darnos cuenta (FT 198).

En esta perspectiva, el *tinkiy* andino es lo más cercano a lo que Francisco quiere decir cuando propicia que el término cultura sea entendido como aquello que «incluye las ganas, el entusiasmo y finalmente una forma de vivir (...) [y] buscar puntos de contacto, tender puentes, proyectar algo que incluya a todos» (FT 216).

El *tinkiy* andino es presentado por Francisco como amistad social que «no implica solamente el acercamiento entre grupos sociales distanciados», sino vivir y construir la paz (FT 233); pues, «quienes pretenden pacificar a una sociedad no deben olvidar que la inequidad y la falta de un desarrollo humano integral no permiten generar paz» (FT 235). En efecto, la perspectiva andina sustentada en su práctica y su lengua hablan de «*hawka kay*» y para ello se requiere, por ejemplo, del «*allin kawsay*». Esto es, la paz en justicia (*hawka kay*) implica, entre otras cosas, de bienes para la vida, «*allin kawsaykuna*». En efecto, vivir en paz implica no cerrar un ojo y favorecer la impunidad pues, «la justicia solo se busca adecuadamente por amor a la justicia misma, por respeto a las víctimas, para prevenir nuevos crímenes y en orden a preservar el bien común, no como una supuesta descarga de la propia ira» (FT 252).

Hasta aquí la perspectiva de *Fratelli Tutti* como una invitación a seguir cultivando el *uywanakuy*, vale decir, ocuparse del otro, aproximarse con el discurso y la práctica para que la acción sea eficaz y hagamos del *kuyanakuy*, de la ternura, la forma más simple de vivir la vida con todos. «Existe la gratuidad. Es la capacidad de hacer algunas cosas porque sí, porque son buenas en sí mismas, sin esperar ningún resultado exitoso, sin esperar inmediatamente algo a cambio» (FT 139). Entonces, el mundo necesita de alguien que se aproxime al otro, sobre todo hay que acercarse a los que esperan siempre como una palmada por la espalda, como decía César Vallejo en *Los heraldos negros*: el mundo no tiene prójimos, necesita de prójimos que vayan al encuentro de los heridos de la historia:

Y el hombre... Pobre... ¡pobre! Vuelve los ojos, como/cuando por sobre el hombro nos llama una palmada;/ vuelve los ojos locos, y todo lo vivido/ se empoza, como charco de culpa, en la mirada

Noviembre, 2020.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alberti, G. y Mayer, E (compiladores). (1974). *Reciprocidad e intercambio en los Andes*. Lima: IEP.

Arguedas, J.M. (1973). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Losada.

Arguedas, J.M. (1983). *Obras completas*. Tomo I. Lima: Horizonte.

Arguedas, J.M. (1983a). *Obras completas*. Tomo IV. Lima: Horizonte.

Bauman, Z. (1999). *La globalización. Consecuencias humanas*. México: FCE.

Bauman, Z. (2013). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. México: FCE.

Blouin, c. (Coordinador). (2018). *La situación de la población adulta mayor en el Perú: Camino a una nueva política*. Lima: IDEHPUCP-Fundación Konrad Adenauer. Recuperado de: <https://cdn01.pucp.edu.pe/idehpucp/wp-content/uploads/2018/11/23160106/publicacion-virtual-pam.pdf>

Castillo, D. (2010). *Uywa atuqcha y otros cuentos andinos*. Lima: Temática Editores Generales.

Cussiánovich, A. (2010). *Aprender la condición humana. Ensayo sobre pedagogía de la ternura*. Lima: IFEJANT.

De la Cadena, M. (1994). Decencia y cultura política: Los indigenistas del Cuzco en los años veinte. *Revista Andina*, Año 12, N° 1, julio, pp. 79-122.

Délétriz, A. (1993). *Huk kutis kaq kasqa. Relatos del distrito de Coaza (Carabaya-Puno)*. Cusco: IPA.

Escalante, C. y Valderrama, R. (1992). *Ñuqanchik runakuna. Nosotros los humanos*. Cusco: CBC.

Espinoza, D (1993). *Testimonio Ciprián Phuturi Suni. Tanteo puntun chakuna valen. "Las cosas valen cuando están en su punto de equilibrio..."*. Lima: Chirapaq.

Francisco (2020). *Carta encíclica Fratelli Tutti sobre la fraternidad y la amistad social*. Libreria Editrice Vaticana Recuperado de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

Gavilán, L. (2013). *Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia*. Lima: IEP.

González Holguín, D. (1989). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Lévinas, E. (2011). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Lipovetsky, G. (1998). *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama.

Mujica, J. (2011). *Violaciones Sexuales en el Perú 2000-2009, un informe sobre el estado de la situación*. Lima: Promsex.

Mujica, J. (2014). *Elementos comparados del impacto de la trata de personas en la salud de víctimas adolescentes en el contexto de la minería ilegal de oro en Madre de Dios*. Lima: Promsex, Anesvad.

Sartre, J.P. (1993). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Losada. También en: https://www.academia.edu/9473060/El_ser_y_la_nada_Jean_Paul_Sartre

Theidon, K. (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: EIP.

Todorov, T. (1993). *Las morales de la historia*. Barcelona: Paidós.

Tubino, F. (2015). *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Zizek, S; Santner, E.L; Reinhard, K. (2010). *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.



Belisario Flores 681, Lince - Apdo. 11-0107, Lima 11, Perú
Teléfono: 471-7862 / 471-7826

 cep@cep.com.pe

 www.cep.com.pe

 [centrodeestudiosypublicaciones](https://www.facebook.com/centrodeestudiosypublicaciones)

www.revistapaginas.com.pe/